

Gambarotta, Emiliano Matías

Conocimiento (sociológico), política (disruptiva) e in-certeza (valorativa)

VIII Jornadas de Sociología de la UNLP

3 al 5 de diciembre de 2014

Cita sugerida:

*Gambarotta, E. (2014). Conocimiento (sociológico), política (disruptiva) e in-certeza (valorativa): Rancière entre el cuestionamiento a la metapolítica y el lugar de la igualdad democrática. VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, 3 al 5 de diciembre de 2014, Ensenada, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en:
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4516/ev.4516.pdf*

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

VII Jornadas de Sociología de la UNLP

Mesa 02: “Crítica de la cultura y sociedad. Problemas en torno a la práctica de una sociología crítica hoy”

Autor: Gambarotta, Emiliano Matías

Pertenencia institucional: CIMECS; CICES y CAOS – IdIHCS – UNLP/CONICET

Correo electrónico: emilianogambarotta@yahoo.com.ar

Título: Conocimiento (sociológico), política (disruptiva) e in-certeza (valorativa): Rancière entre el cuestionamiento a la metapolítica y el lugar de la igualdad democrática. Notas para una teoría crítica reflexiva de lo político.

Entre los elementos centrales de la propuesta de Jacques Rancière encontramos el cuestionamiento a todo intento de asentar lo político en una verdad de lo social. Esto impacta de lleno en la posibilidad misma de la práctica de la crítica, a la que él caracteriza como una “metapolítica” que pretende develar la verdad profunda de una falsedad –sea la “falsa consciencia” o la “patológica” orientación de planes de acción–, a la vez que hace de ello, de la posesión de ese conocimiento, la base para señalar el camino que ha de seguir una práctica político-emancipadora. Sostenemos entonces que la metapolítica entraña un cuestionamiento a la crítica que pretende fundarse normativamente, extrayendo de su conocimiento el “deber ser” que, a la vez, agrieta la lógica dominante y determina la orientación de la práctica transformadora.

Sin embargo, no por esto Rancière cancela el momento de la política, ni deja de señalar que ésta requiere de una determinada orientación para ser efectivamente disruptiva de la división policial de lo sensible. Tal es el lugar que ocupa la “igualdad” en su pensamiento, su “verificación” democrática. De allí que quepa interrogarse ¿cuál es el estatuto conceptual de dicha igualdad?, ¿acaso Rancière cae en la misma metapolítica que cuestiona? Y, de ser así, ¿cómo elaborar una (sociología) crítica que no sea metapolítica? Estos son los interrogantes que atravesarán a la presente ponencia.

Nociones centrales

La noción de “división de lo sensible” es una de las categorías básicas de la teoría política de Rancière, con la que alude al ser-juntos humano, ámbito en el que tiene lugar una distribución de las maneras de hacer, las maneras de decir y las maneras de pensar que establece la división entre lo decible y lo indecible, entre lo visible y lo invisible e incluso esa división

—de más peso en su perspectiva— entre la palabra (los que tienen la capacidad humana de hablar) y el ruido (propio de los animales). Establece, en definitiva, la distribución entre las cosas, los cuerpos y las capacidades. Las cristalizaciones particulares de esta división, que generan una lógica del hacer, del decir y del pensar propia y específica de ese particular modo de repartir lo sensible, es a lo que se alude con la noción de régimen de identificación, en cuyo trasfondo puede detectarse la influencia del pensamiento foucaultiano y del concepto de régimen que elabora en *La arqueología del saber*. De allí que —al igual que en Foucault— para Rancière el régimen constituye al objeto (a lo que es arte y lo que no lo es, por ejemplo) pero también al modo de concebirlo y de producirlo.

Ahora bien, el conflicto en torno al modo en que se parte y reparte la comunidad de la división de lo sensible genera dos grandes tipos de particiones: de un lado la policía, la cual

es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser, y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido. [...] La policía no es tanto un “disciplinamiento” de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen”¹.

Lógica por la que se distribuye a los cuerpos —en relación con las cosas y las capacidades— dándoles su lugar, cuya contracara es tornar impensable el que aparezcan en ubicaciones otras, haciendo, diciendo o pensando cosas otras.

Esto se sostiene en la evidencia del orden “natural” —con el no cuestionamiento que entraña—, la cual es producto justamente de esa naturalización del orden policial, en el sentido de la “segunda naturaleza” de la tradición del marxismo occidental. No sólo se fijan unas determinadas relaciones entre las cosas, los cuerpos y las capacidades, también se las inviste del carácter de una evidencia natural, al naturalizarse esa división policial de lo sensible. Poner en cuestión esa “naturaleza”, abrir un litigio en torno a ella (y a cómo se reparten las partes) es un paso hacia la política que “rompe la evidencia sensible del orden ‘natural’”².

Éste es el único nivel en que Rancière caracteriza a lo policial, en tanto no tematiza los mecanismos internos que particularizan socio-históricamente su lógica. En efecto, la misma categoría, sin especificaciones de ningún tipo, es aplicable a la Grecia clásica, a los conflictos obreros del siglo XIX o a la “posdemocracia” francesa (y europea) de fines del siglo XX y principios del XXI. Por lo que su teoría política carece de elementos capaces de brindar un diagnóstico específico de las formas de ordenamiento y desordenamiento de lo social propias

¹ Rancière, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 44-45 (en adelante citado como *El desacuerdo*).

² Rancière, J. (2010), *El espectador emancipado*, Buenos Aires: Manantial, pág. 61 (en adelante citado como *El espectador emancipado*).

de un momento socio-histórico particular (lo que Weber llamaba una “individualidad histórica”), como no sea el mero señalamiento de su carácter policial, sin más especificidades que esa, la cual no permite diferenciar entre sí a dos divisiones policiales de lo sensible. Y aun cuando para Rancière esto no tiene por qué conducir a una posición nihilista, para la que todo da igual, tornándose in-diferente en tanto incapaz de introducir diferencias, pues él advierte que “hay una policía menos buena y una mejor”, no por eso deja de señalar inmediatamente que “esto no cambia su naturaleza, que es lo único que está en cuestión aquí”³. Sólo importa que sea policial, allí se detiene su análisis.

Es esta lógica policial la que se ve interrumpida por la política, el otro modo de partición de lo sensible; la cual es entendida, básicamente, como una ruptura con la lógica policial de división de lo sensible, con sus evidencias naturales. En este sentido la política en Rancière es básicamente un acción de carácter disruptivo, cuyo núcleo se sitúa en la interrupción de una distribución de lo sensible que es siempre policial. Una primer consecuencia clave de esta concepción de la política y la policía es que esta última –en tanto acción que rompe con lo policial– es una fuerza que no está presente constantemente en el mundo social, es decir, no siempre hay política, por el contrario, lo que siempre hay es dominación, esto es, lo permanente es la policía. Por ello la política no da lugar a un régimen de división de lo sensible, mientras que la policía sí, es más, es el único régimen posible, que tendrá sus diferencias en sus distintas configuraciones históricas, pero éste no es un punto de interés para Rancière, en tanto no las tematiza.

Por esta ventana entra el nihilismo que Rancière echaba por la puerta de su edificio teórico. A la vez que, al no tematizar densamente las posibles diferencias entre distintas policías, tampoco brinda criterio alguno a partir del cual dar cuenta de las transformaciones que la política genera en una división policial de lo sensible. En definitiva, la teoría política de Rancière no permite aprehender las consecuencias estructurales (y estructurantes) de la política que él mismo pone en el centro de su perspectiva, es decir, captar si ella hace *perdurablemente* “más buena” (o no) a una división de lo sensible (al modificar su lógica estructural) y qué implicaría que lo hiciese. Sólo permite abordar a la política en su carácter episódico, de ruptura con la (permanente) policía.

En esta misma línea Rancière elabora su noción de democracia, la cual por momentos pareciera no tener diferencias de fondo con la política, pero si forzamos la distinción entre ambas podemos decir que ella remite a esa distorsión que pone en juego no sólo el reparto entre las partes sino también a la cuenta misma y, en definitiva, a las partes como tales. La distri-

³ El desacuerdo, pág. 46.

bución del conjunto de ubicaciones y, por tanto, de identidades que esto genera es puesto en juego en esta distorsión que es llevada adelante por una específica forma de subjetivación política: el *demos*, que como toda forma de subjetivación política –en Rancière– implica una des-clasificación, una des-identificación que des-ubica la distribución policial de lo sensible⁴. Esto sobre la base de plantearse como parte y todo, pues tiene por “parte” una propiedad vacía: su libertad. Una propiedad impropia en tanto común a todos, y es justamente por esto que tiene la función negativa de sostener una igualdad básica disruptiva para con el reparto desigual de las partes, haciendo de toda cuenta una cuenta necesariamente errónea. A la vez que tener por parte esa propiedad común le permite identificar a la libertad y su igualdad con el principio de la comunidad, y a su nombre, al *demos*, con el nombre de la comunidad misma; estableciendo así la distorsión fundamental⁵.

A partir de esto se evidencia su función des-clasificadora y des-ubicadora, en tanto toda ubicación de las partes es cuestionable en base a esta propiedad impropia que es la parte de los que no tienen parte, cuya aparición (en la esfera de apariencia de la sociedad) entraña la subjetivación política de la figura del *demos* que instaura el litigio sobre la (re)partición de lo sensible, sobre el principio mismo de la comunidad. Pues aquél “que no tiene parte –los pobres antiguos, el tercer estado o el proletariado moderno– no puede, en efecto, tener otra parte que la nada o el todo”⁶. Esto mismo señala cómo la figura del *demos* no tiene un carácter estático, sino que es aquella que, en cada división policial de lo sensible, introduce este litigio fundamental. El cual, en la edad democrática moderna, ha tomado la “forma privilegiada que se ha llamado lucha de clases”⁷. A su vez, esta concepción de la democracia –al igual que la de la política– hace de ella únicamente una acción⁸, más aún, una que se define por sus consecuencias negativas: la disrupción de la lógica policial.

Introduzcamos ahora una última dimensión clave de la teoría política propuesta por Rancière: la relación entre el conocimiento (sociológico, filosófico, etc.) y la política. En este punto, su tesis central es que la filosofía (o la sociología) política busca cancelar el escándalo

⁴ “Toda subjetivación es una desidentificación” (*El desacuerdo*, pág. 53).

⁵ “El *demos* se atribuye como parte propia la igualdad que pertenece a todos los ciudadanos. Y, a la vez, esta parte que no lo es identifica su propiedad impropia con el principio exclusivo de la comunidad, y su nombre [...] con el nombre mismo de la comunidad. Puesto que la libertad [...] se cuenta al mismo tiempo como la virtud común. Permite al *demos* [...] identificarse por homonimia con toda la comunidad. Tal es la distorsión fundamental” (*El desacuerdo*, pág. 22).

⁶ *El desacuerdo*, pág. 23.

⁷ Rancière. J. (2011), *En los bordes de lo político*, Buenos Aires: La Cebra, pág. 53 (en adelante citado como *En los bordes...*).

⁸ “La democracia no es ni esa forma de gobierno que permite a la oligarquía reinar en nombre del pueblo, ni esa forma de sociedad regida por el poder de la mercancía. Es la acción que sin cesar arranca a los gobiernos oligárquicos el monopolio de la vida pública, y a la riqueza, la omnipotencia sobre las vidas” (Rancière. J. (2007), *El odio a la democracia*, Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 136-137, las cursivas son mías, en adelante citado como *El odio a la democracia*).

que la distorsión propiamente política entraña, pretende domarla para, en definitiva, producir una des-politización de la división de lo sensible. En pos de sostener esto Rancière distingue tres grandes concepciones que, por distintos caminos, llegan al mismo destino: la cancelación de la política en pos de realizar lo que se plantea como su verdadera esencia, cuya contraparte es tornar a la parte de los sin parte y su distorsión un vicio a ser eliminado del cuerpo social. La primera de estas concepciones es la arquipolítica, cuyo modelo da Platón. Ella plantea un proyecto de coincidencia perfecta de las capacidades “naturales” con los cuerpos y las cosas, cada uno ocupando *su* lugar, vía por la cual se resolvería la distorsión política, logrando una comunidad armónica en la que no habría motivo para romper esta distribución de ubicaciones (para que el zapatero dedique tiempo a la filosofía). En este sentido “la arquipolítica es la realización integral de la *physis* en *nomos*, el devenir sensible total de la ley comunitaria”⁹. La parapolítica, segunda de tales concepciones y cuya figura la brinda Aristóteles, da lugar en cambio a la división en el seno de la comunidad pero hacienda de ella un problema práctico de gobierno, ubicando policialmente a los actores y las acciones del litigio en dispositivos institucionales. Así se da lugar a la paradoja de que el mando (y su desigualdad) lo ejerzan iguales sobre sus iguales, pero canalizándola institucionalmente. La disrupción política es domada a través de su pretendido acogimiento en la división de poderes y capacidades entre las instituciones de gobierno.

Por último, la metapolítica, cuya figura por antonomasia es la de Marx, la cual establece una verdad de la política que no tiene cabida en el presente, pero ésta es la verdad de una falsedad. La manifestación de cómo la política del presente no es más que una falsedad que la metapolítica viene a señalar para, de esta manera, iluminar la verdad que ella esconde detrás de la pretendida igualdad política: la desigualdad social. A la vez que tal verdad es puesta en juego como un ejercicio permanente de crítica a la falsedad imperante. Es por ese aludir a la tradición crítica por lo que nos centraremos en esta tercera figura del conocimiento des-politizante planteada por Rancière, en tanto es en dicha tradición que se inscriben algunos de los objetivos que nos hemos planteado al inicio de este escrito.

El cuestionamiento a la metapolítica problematiza los *fundamentos* en que los se sostiene la práctica de producción de conocimiento en pos de generar una crítica del presente, su sostenerse en la verdad de una falsedad para, a un mismo tiempo, rechazar la lógica dominante de la división de lo sensible imperante –en tanto falsedad que detrás de velos universales esconde particulares intereses sociales– y orientar a la política –pues el desenmascaramiento de esa verdad señala tanto al sujeto (la clase proletaria u otro) como el camino que ha de to-

⁹ *El desacuerdo*, pág. 91.

marse para transformar esa falsedad, es decir, para instaurar una verdadera verdad. La cual sería pos-política, al ser posterior a toda distorsión generada por la parte de los sin parte. Semejante orientación de la política surge de que esa verdad no sólo niega la falsedad presente en el mismo gesto en que la devela como tal falsedad, sino que para hacerlo afirma una otredad frente a la mismidad de la división policial de lo sensible, una lógica que no tiene lugar en el reparto presente. En este específico sentido se trata de una utopía. La metapolítica contiene, entonces, tanto un “más allá” de la política, una pos-política, como la pretensión de brindar “un acompañamiento científico de la política”¹⁰ que da la orientación que ésta última ha de seguir, a la vez que señala sus posibles “desvíos” de la senda correcta.

Llegados a este punto, y dado que la teoría política de Rancière incluye como una de sus instancias centrales un cuestionamiento de la relación entre conocimiento y política, especialmente acerca de cómo el primero puede tornarse un momento de cancelación de la segunda incluso en la tradición crítica (bajo la figura de la metapolítica), es que podemos plantearnos densamente dos cuestiones claves: en primer lugar, ¿la teoría política de Rancière nos obliga a disolver la crítica? Si por ésta entendemos el específico modo en que el conocimiento sociológico (o filosófico) busca impactar en la división policial de lo sensible produciendo una disrupción en una orientación determinada, siendo así un momento de la lucha en pos de su transformación, ¿hemos de abandonar esta dimensión política del conocimiento a fin de evitar caer en la metapolítica? Sostenemos que no, lo cual nos sitúa ante la pregunta sobre ¿cómo fundar entonces esa crítica a la policía, afirmando una otredad que no tiene lugar en su división de lo sensible, sin hacer de esa otredad una verdad cuya función es develar la falsedad de la policía? Ésta es una cuestión atinente a los fundamentos mismos de una teoría crítica y reflexiva de lo político, problematizando el estatuto, las características y los alcances de la disrupción que la crítica entraña. En definitiva, hemos de preguntarnos ¿cómo *fundar* una crítica de lo político no metapolítica?

En segundo lugar, la propia distinción entre la policía y la política que Rancière define, y a partir de la cual señala el carácter despolitizante de lo policial ¿no es ya un gesto metapolítico? Poder, sobre esta base, develar, por ejemplo, cómo la democracia consensual es una falsedad que entraña una contradicción entre ambos términos, cuya verdad es el interés por cancelar la democracia ¿no es ya metapolítica? En última instancia, el que la teoría política de Rancière (como toda teoría política) se arrogue la definición de la política y, a partir de eso, la potestad de establecer cuándo “hay política” y, por tanto, cuándo no la hay ¿no es ya el germen de la metapolítica?

¹⁰ Ibíd., pág. 111.

Una cuestión de fundamentos

Las condiciones de la política

Un rasgo distintivo de la teoría política de Rancière es que para él “no siempre hay política, a pesar de que siempre hay formas de poder”¹¹. De allí que una de sus preocupaciones centrales sea establecer cuándo *hay política*, definiendo para ello las condiciones que permiten su aparición, lo cual marca nuevamente el carácter episódico de la política en su teoría, cuya contraparte es dar carácter de permanente a lo policial. Y para Rancière “hay política –y no simplemente dominación– porque hay un cómputo erróneo en las partes del todo”¹², en el cual aparece una parte de los sin parte, la parte de aquellos que sólo tienen una propiedad impropia, que no tienen riqueza u otros títulos más allá de su ser parte de ese común, es decir, tienen por propiedad una propiedad común a todos. Por eso, “hay política cuando hay una parte de los que no tienen parte, una parte o un partido de los pobres”¹³ que, con su institución, interrumpe el dominio de la riqueza o del poder. Con su disrupción, la política pone en cuestión la manera en que se parte y reparte lo sensible, su división policial y las evidencias naturales que ella instaure. Así, “hay política mientras haya conflicto sobre la configuración misma de los datos, conflicto interpuesto por los sujetos excluidos en relación con la suma de las partes de la población”¹⁴. Vía por la cual se cuestionan, entonces, esas evidencias naturales; si se quiere: se des-naturaliza su particular modo de adecuar las maneras de hacer, de decir y de pensar, des-ubicándolas de “su” lugar.

La parte de los sin parte instaure a la comunidad como comunidad política, esto es, dividida por el litigio fundamental, aquel que surge de que su propiedad impropia le permite a esta parte identificarse con el todo de la comunidad. Y “no hay política sino por la interrupción, la torsión primera que instituye a la política como el despliegue de una distorsión o un litigio fundamental”¹⁵. Se evidencia así el carácter clave, para la teoría política de Rancière, de esa propiedad vacía, sea la libertad del *demos* ateniense que le permite identificarse con la comunidad, pretendiendo el todo frente a la nada que tienen, o bien sea otra manifestación de esta propiedad vacía. Pues cualquiera de tales manifestaciones es una consecuencia de una lógica más fundamental: la igualdad de las inteligencias, que constituye el principio no político

¹¹ Rancière. J. (2005), *Sobre políticas estéticas*, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, pág. 20 (en adelante citado como *Sobre políticas estéticas*).

¹² *El desacuerdo*, pág. 24.

¹³ *Ibíd.*, pág. 25.

¹⁴ *Sobre políticas estéticas*, pág. 58.

¹⁵ *El desacuerdo*, pág. 27.

de la política. De allí que “para que haya política, es preciso que el vacío apolítico de la igualdad de cualquiera con cualquiera produzca el vacío de una propiedad política como la libertad del *demos* ateniense”¹⁶. En definitiva,

hay política cuando hay un lugar y unas formas para el encuentro entre dos procesos heterogéneos. El primero es el proceso policial en el sentido que se intentó definir. El segundo es el proceso de la igualdad. Con este término, entendemos provisoriamente el conjunto abierto de las prácticas guiadas por la suposición de la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante y por la preocupación de verificar esa igualdad¹⁷.

La política, según Rancière, requiere entonces que haya un lugar para el encuentro, que es una interrupción, un choque, entre la lógica policial y la lógica de la igualdad, en definitiva para que esa igualdad disrumpa la distribución policial de lo sensible, generando un conflicto en torno a la relación entre los cuerpos, las cosas y las capacidades, a cómo se fijan “sus” lugares¹⁸

Punto en el cual el recorrido que hemos realizado por las distintas condiciones que, según Rancière, permiten que “haya política” (y no mera dominación) nos sitúa ante los fundamentos sobre los que se yergue su edificio teórico. En efecto, toda su concepción de la política se sostiene en el fundamento dado por dos ideas estrechamente entrelazadas, cuya síntesis es que “hay política cuando la lógica supuestamente natural de la dominación es atravesada por el efecto de esta igualdad. Eso quiere decir que no siempre hay política. Incluso la hay pocas y raras veces”¹⁹. Más aún, “hay política cuando la contingencia igualitaria interrumpe como ‘libertad’ del pueblo el orden natural de las dominaciones”²⁰. Se entrelazan en estas frases dos ideas que dan fundamento a la perspectiva de Rancière: la igualdad y la no naturalidad o contingencia del orden de las dominaciones.

Así, en una primera dimensión, “hay política en razón de un solo universal, la igualdad, que asume la figura específica de la distorsión”²¹. La cual constituye, entonces, el fundamento no político de la política, aquello que la dota de un carácter disruptivo para con la lógica de la desigualdad policial, en tanto entraña una otredad a ella, a la vez que le brinda una particular orientación. La política no es una disrupción en cualquier dirección o sentido, sino aquella que tiene uno muy específico, dado por el contenido singular (y universal) de esa otre-

¹⁶ *Ibíd.*, pág. 50.

¹⁷ *Ibíd.*, pág. 46.

¹⁸ “Lo propio de la igualdad reside menos en unificar que en desclasificar, en deshacer la supuesta naturalidad de los órdenes para remplazarla por las figuras polémicas de la división” (*En los bordes...*, pág. 52).

¹⁹ *El desacuerdo*, pág. 31.

²⁰ *Ibíd.*, pág. 33.

²¹ *Ibíd.*, pág. 56.

dad: la igualdad²². Todo lo cual remarca su carácter de fundamento (sobre el que habremos de volver), a punto tal de que

sólo hay política cuando esas maquinarias [policiales] son interrumpidas por el efecto de un supuesto que les es completamente ajeno y sin el cual, sin embargo, en última instancia ninguna de ellas podría funcionar: el supuesto de la igualdad de cualquiera con cualquiera, esto es, en definitiva, la eficacia paradójica de la pura contingencia de todo orden²³.

Punto en el cual se enlaza con la segunda dimensión: la contingencia necesaria (el oxímoron es buscado) de todo orden; cuya manifestación más contundente es la ausencia de todo fundamento para el mismo. En efecto, “la política es el fundamento del poder de gobernar en ausencia de fundamento. El gobierno de los Estados es legítimo sólo por ser político. Y no es político más que descansando en su propia ausencia de fundamento”²⁴. Lo cual se extiende a su concepción de la democracia, en tanto ésta “es simplemente el poder propio de los que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados [...] El escándalo de la democracia [...] es revelar que ese título no puede ser sino la ausencia de título; que en última instancia, el gobierno de las sociedades no puede descansar más que en su propia contingencia”²⁵. Afirmaciones que giran en torno a la idea, completamente central al planteo de Rancière, de que “el fundamento de la política [...] es la ausencia de fundamento, la pura contingencia de todo orden social. Hay política simplemente porque ningún orden social se funda en la naturaleza, ninguna ley divina ordena las sociedades humanas”²⁶.

La contingencia última de todo orden social, por su ausencia de fundamento, es una de las tesis claves que Rancière busca sostener y poner en juego en su perspectiva. Sólo sobre ese trasfondo la igualdad puede disrumpir la división policial de lo sensible; a la vez que esa igualdad pone en cuestión todo fundamento que se quiera dar a la distribución desigual de lo sensible, intrínseca a cualquier forma de orden (siempre policial), a su instaurar la desigualdad entre los que mandan y los que obedecen. En la concepción de Rancière, éstos son los rasgos permanentes y positivos de la política.

²² Cabe destacar que dada la amplitud de la definición de lo policial, así como la no diferenciación entre distintas articulaciones de la misma, junto con su carácter permanente, tal igualdad es la única otredad posible, haciendo que cualquier otra transformación radical pero que se oriente en un sentido desigualitario (como las transformaciones neoconservadoras de los '80 y '90) no sean concebibles como disruptivas sino como una mera reiteración de la permanente policía ya dominante. Esto, a nuestro entender, limita excesivamente las posibilidades de un análisis político y social de tales procesos, al no permitir aprehenderlos en su específica novedad.

²³ *Ibíd.*, pág. 32.

²⁴ *El odio a la democracia*, pág. 74.

²⁵ *Ibíd.*, pág. 71.

²⁶ *El desacuerdo*, pp. 30-31.

Política y estética

Es no casualmente en tales rasgos donde encontramos la relación entre la política y un segundo sentido de la estética, ya no como referencia general a la división de lo sensible en su conjunto, sino como específico régimen de identificación del arte que –al igual que la política suspende las relaciones evidentes y naturales en que se sostiene la policía– “suspende las conexiones ordinarias no solamente entre apariencia y realidad, sino también entre forma y materia, actividad y pasividad, entendimiento y sensibilidad”²⁷ en la esfera de experiencia artística. Si el régimen representativo del arte entraña un modelo jerárquico, dado por “un cuerpo bien ordenado donde el superior manda a los inferiores”, es frente a ello entonces que “la revolución estética se desarrolla como una interminable ruptura con ese modelo jerárquico del cuerpo, la historia y la acción”²⁸. Y no es casual que sea en este punto donde se dé la relación entre la política y un régimen de identificación (del arte), pues en éstos rasgos básicos de la política en Rancière es en el único momento en que ella se acerca a no ser sólo una acción sino también a permitir aprehender un régimen de división de lo sensible y, por tanto, a no ser sólo disruptiva y episódica (en tanto “no siempre hay” esta acción) frente a un régimen policial que sí es permanente. En definitiva, estos rasgos no sólo son permanentes de la política según la definición que de ella da Rancière, pues todos los que hemos recorrido en el apartado anterior lo son (siempre están cuando “hay política”); la especificidad de éstos es que ellos mismos son permanentes aun cuando “no haya política”. El orden siempre es contingente, la igualdad siempre está en juego, aun cuando no haya política, lo que ésta hace es actualizar y verificar esos rasgos, interrumpiendo a la policía que intenta cancelarlos.

Así, avanzar hacia una concepción de la política o, más aún, de la democracia no sólo como acción, sino también como régimen y, en última instancia, como forma de sociedad, implicaría ir *contra* la insistencia de Rancière de restringirla a una acción, cuyas consecuencias estructurales (y estructurantes) escapan a toda problematización. Pero a su vez se podría avanzar *con* él, con su señalamiento de la ausencia de fundamentos, que es también cuestionar el establecimiento de una certeza a partir de la cual se fijan las ubicaciones, fungiendo de sostén para la lógica de la distribución policial de lo sensible y, en definitiva, para la forma en que la sociedad se ordena y desordena a sí misma.

Es justamente esto lo que la policía busca cancelar. Por lo que la vía más contundente por la cual alcanzar la *des-politización* que ella entraña es establecer un fundamento que rija y fije el modo de repartir las partes y sus partes. Sea a través del establecimiento de los títulos

²⁷ *Sobre políticas estéticas*, pág. 24.

²⁸ Rancière, J., (2013), *Aisthesis*, Buenos Aires: Manantial, pp. 14-15.

(la riqueza, la excelencia, etc.) que se requieren para ocupar las distintas ubicaciones; o bien sea a través de un conocimiento (filosófico, sociológico, o de las ciencias sociales en general) que señale la verdad de un determinado fundamento, haciendo de él la pauta que habría de regir el ordenamiento y desordenamiento de la sociedad. Esto es lo que hacen, cada una a su manera, la arquipolítica, la parapolítica y la metapolítica.

Esta ausencia de fundamentos siempre actualizable vía la verificación de la igualdad constituye, entonces, la tesis central que Rancière sostiene y de la cual el resto de las características acerca de cuándo “hay política” y cuándo no son consecuencias. Lo cual incluye al carácter permanente de lo policial, así como al episódico de la política, que reactualiza esa ausencia impugnando, a través de la verificación de la igualdad, cualquier fundamento que lo policial pretenda fijar²⁹.

La igualdad como fundamento

La –por demás evidente– centralidad de la noción de igualdad para la teoría política de Rancière reside, entonces, en que ella genera la disrupción de la distribución desigual de lo sensible propiamente policial, reintroduciendo la contingencia de su ausencia de fundamentos. Pero sobre todo porque es a través de ella que se establece cuál es la orientación específica que esa disrupción ha de tener para ser efectivamente política, dotándola de un sentido particular y concreto que, así, se vuelve definitorio de la política. Es decir, no cualquier forma de disrupción de una singular policía, de des-ubicación de una particular manera de ubicar los cuerpos, las capacidades y las cosas, es política, sino sólo aquella que entraña una verificación de la igualdad. Sobre esta base la política implica la puesta en juego de una parte de los sin parte y del resto de características que hemos señalado acerca de cuándo “hay política”. Es esta orientación por la cual luchar, la igualdad como esa otredad a la mismidad policial por la que nos preguntamos en el primero de nuestro interrogantes –al final de la sección anterior–, la que podría evitar la caída en el nihilismo de la *apática indiferencia*³⁰ para la que todo da lo mismo, pues en definitiva aun sin fundamentos todo ordenamiento será policial. La igualdad en tanto lógica otra que puede orientar la acción disruptiva es también la que permite sostener la lucha contra el régimen que, sin ella, sería el mero juego del poder y la dominación.

²⁹ Esto a la vez aclara el carácter permanente de la policía, en tanto responde en última instancia a que Rancière no da el paso “post” por excelencia de afirmar la tesis negativa de que no hay fundamento alguno; antes bien, él sostiene que vivimos en un orden social que tiene sus fundamentos a la vez que los impugna por su necesaria cancelación de la política. La contraparte de esto es que, dentro del marco de la teoría política de Rancière, una política de carácter permanente, un régimen político, no podría ser más que el mero desorden.

³⁰ Para un desarrollo de esta noción véase Gambarotta, E. (2014). *Hacia una teoría crítica reflexiva: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu*, Buenos Aires: Prometeo, especialmente capítulos 6 y 9.

Es por todo esto que resulta clave preguntarse por el estatus que tal igualdad tiene en este edificio teórico; pues de hacer de ella una verdad llevaría directamente a que el propio Rancière caiga en la metapolítica que él denuncia. En tanto esa igualdad, junto con la política que la verifica, no serían otra cosa más que la manifestación de la falsedad de la dominación “natural” de la policía, cuyo punto extremo estaría en la denuncia (más que frecuente en este autor) de que aquello que se llama política (las formas de gobierno, etc.) es en realidad una lógica policial que viene a cancelar a la política, por lo que es en el señalamiento de esa falsedad donde residiría la verdad de esta teoría. Pero, a la vez no sostener esa igualdad, dándole por tanto un cierto estatus dentro de su perspectiva, no tejerla como uno de los hilos de su trama teórica, implicaría caer en la apática indiferencia, con la consecuente imposibilidad de sostener una otredad para con la mismidad policial, así como de brindarle una orientación a la acción disruptiva. Se estaría, en definitiva, diluyendo la crítica... y la política.

Indagaremos ese estatuto, entonces, a través del “uso”, en el sentido en que Wittgenstein da a esta noción, que Rancière hace de esa igualdad. Vía por la cual sostendremos que le da un uso si no de verdad última, sí al menos de principio incondicionado e ineludible, al que en última instancia no se puede más que aceptar, tornándolo el referente para una certeza sobre la que se asienta el conjunto de su teoría política. Estatuto que se alcanza por dos vías: en primer lugar, Rancière comienza por rechazar la idea de que la igualdad tenga un estatuto de verdad, para sostener en cambio que es una opinión. Y “una opinión no es una verdad. [...] El único error sería tomar nuestras opiniones por verdaderas”³¹. De esta manera se abre el espacio para que se pueda sostener una opinión distinta, es decir, la opinión desigualitaria, sin que una de ellas sea verdadera (o “más” verdadera) y la otra quede relegada a mera falsedad. Gesto que marca la importancia que, para Rancière, tiene el correr a la noción de igualdad, que está en los fundamentos mismos de su propuesta, del lugar de la verdad, pues esto es imprescindible para escapar a la metapolítica.

Sin embargo, se trata de una opinión muy particular, pues cualquiera que sostenga una opinión contraria, desigualitaria, estará a su vez sosteniendo la opinión igualitaria, más aún, sin mantener esta última no podría sostener su opinión desigualitaria. Es decir, estamos ante una opinión que no puede *no* ser sostenida por todos, incluyendo a aquellos que opinan distinto. En efecto, “la desigualdad social no es pensable ni posible, sino en función de la igualdad primera de las inteligencias. La desigualdad no puede pensarse a sí misma”³². Incluso en las

³¹ *El maestro ignorante*, pág. 65.

³² *Ibíd.*, pág. 114.

relaciones desigualitarias en las que unos mandan y otros obedecen, sin las cuales no habría orden,

para obedecer una orden se requieren al menos dos cosas: hay que comprenderla y hay que comprender que hay que obedecerla. Y para hacer eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda. Es esta igualdad la que carcome todo orden social natural. No hay duda de que los inferiores obedecen en la casi totalidad de los casos. Lo que queda es que el orden social es devuelto por ello a su contingencia última. En última instancia, la desigualdad sólo es posible por la igualdad³³.

Así, la igualdad posibilita el orden social, al ser base de la relación de obediencia, a la vez que es negada por ese orden social construido en torno a la relación de obediencia. Eso señala “la naturaleza paradójica de la igualdad, a la vez principio último de todo orden social y gubernamental y excluida de su funcionamiento ‘normal’. [...] La igualdad es fundamental y ausente”³⁴. A punto tal de que, según Rancière, “la igualdad de las inteligencias es el vínculo común del género humano, la condición necesaria y suficiente para que exista una sociedad de hombres”³⁵.

De esta manera se hace un *uso* de la igualdad que disuelve su proclamado estatuto de opinión, pues su primacía obliga a aceptarla –se lo sepa o no– aún cuando se sostenga la opinión contraria; y esto mismo la torna, a su vez, condición necesaria (y suficiente) para que exista la sociedad. No hay lugar aquí, por tanto, para una efectiva afirmación de la opinión contraria (la desigualitaria); en definitiva, no hay posibilidad para un desacuerdo en torno a la primacía de esa igualdad, que adquiere así el estatuto de lo ineludible, de principio último e incondicionado de todo orden social, que hemos de aceptar aun cuando opinemos en contrario pues, en el fondo, tal opinión *no es posible*. Sobre esta base, sostenemos que ella funge de certeza última sobre la que se funda el resto de la teoría de Rancière, muy especialmente su concepción acerca de cuándo “hay política”.

La segunda vía, más directa, por la que se alcanza y refuerza este estatuto surge del planteo de la igualdad de las inteligencias como presupuesto no político de la política, remitiendo para ello al ser humano como ser parlante o literario. Esto ya está en juego en la antes citada explicación de por qué el obedecer una orden presupone ya de por sí a esta igualdad, en tanto de la comprensión de la orden “se deduce, en suma, que la desigualdad de los rangos sociales no funciona más que en razón de la igualdad misma de los seres parlantes”³⁶. Es esta “capacidad igual de los seres parlantes en general”³⁷ la que la política verifica, disrumpiendo

³³ *El desacuerdo*, pág. 31. Éste es el argumento central de *El maestro ignorante* –y de allí de toda la teoría de Rancière–, donde sostiene que “la desigualdad social misma la supone [a la igualdad]: quien obedece a un orden, debe desde ya, y en primer lugar, comprender el orden dado; en segundo lugar, tiene que comprender que debe obedecerlo. Debe ser igual a su maestro para someterse a él” (*El maestro ignorante*, pág. 9).

³⁴ *El maestro ignorante*, pág. 13.

³⁵ *Ibíd.*, pág. 98.

³⁶ *El desacuerdo*, pág. 68.

³⁷ *Ibíd.* 60.

así al orden policial. Igualdad que, entonces, no es política pero tampoco policial, pues en definitiva, *no es contingente*. Vía por la cual la igualdad de la inteligencia, que nos iguala como seres parlantes, remite a una suerte de antropología filosófica que escapa nuevamente a su proclamado estatuto de opinión, para en cambio adquirir el estatuto si no de una verdad sí de un principio incondicionado (prepolítico) que funge de referente de certeza sobre el que se sostiene la política y su reactualizar la contingencia de todo orden social.

Por ambas vías la igualdad es investida, en última instancia, con el estatuto de una *certeza*, que funge así de fundamento sobre el que cimentar la particular orientación de la acción política, incluyendo aquella específica práctica que es la producción de un conocimiento (filosófico, sociológico) crítico. Certeza que brinda el sostén a la negación de la división policial de lo sensible, a la vez que es la base sobre la que se manifiesta la contingencia última del orden actual frente a su pretendido carácter “natural”. Por este camino entonces se introduce la metapolítica en la teoría de Rancière pero sin esa certeza (y su metapolítica) se disuelve en ella toda posibilidad de crítica y, en definitiva, de política. Esta situación dilemática (que se puede sintetizar en la alternativa, o metapolítica o disolución de la política), a la que nos ha llevado nuestro trabajo en torno al segundo de nuestros interrogantes –planteado sobre el final de la primera sección–, nos vuelve a situar ante el problema que la primera de nuestras preguntas planteaba. Abordarlo será tarea de la próxima sección.

Igualdad e incerteza

La mentada tensión dilemática subyace ya al momento mismo en que establece cuándo “hay política” y cuándo no, porque en última instancia toda definición de la política –sin la cual es impensable una teoría política– que pretenda ser excluyente de toda otra definición de la política, que no dé lugar al desacuerdo (en el sentido en que Rancière utiliza esta noción) en torno a qué estamos diciendo cuando decimos política, entraña ese gesto en dirección al concepto como Uno que excluye, avanzando hacia la *ochlocracia*. Y con ello viene el arrogarse la potestad de establecer cuándo hay política y más aún cuándo la práctica que se pretende política (el gobierno, las elecciones) no sólo no es política sino que es en sí misma un momento de des-politización, de cancelación de la política a manos de la policía. Ésta sería su verdad detrás de la falsedad de pretenderse política, en definitiva, su metapolítica.

Esta problemática marca un punto ciego en la teoría política de Rancière pero, en tanto que sería absurdo elaborar una teoría política que no defina a la política, estamos ante un problema de la teoría política en general, cuya salida no ha de ser echar al niño con el agua y

abandonar toda pretensión cognoscitiva sobre la política, es decir, abandonar la práctica de la teoría política. Antes bien, cabe acoger este punto ciego como un momento constitutivo de ella, darle un lugar actuante entre los hilos que conforman nuestra trama teórica, tejiendo una concepción sobre la política que acoja sobrerreflexivamente la posibilidad del desacuerdo sobre la definición misma de la política, sin cancelarlo con la pretensión de instaurar un concepto Uno que excluye a todos los demás. Esto, que puede parecer un lugar común y hasta una banalidad, ha de ser tomado no como un postulado que luego no tiene peso (o incluso se niega) en la práctica de la teoría, tal y como sucede con el estatuto de la igualdad en Rancière y el uso que él hace de ella. Por el contrario ha de ser tomado radicalmente y en todas sus consecuencias, incluyendo por tanto en nuestra definición de la política los condicionamientos que el modo de ordenar y desordenarse de la sociedad generan sobre dicha definición (y sobre nuestra teoría en su conjunto), así como el impacto en lo político que ésta tiene.

En este marco, resulta clave retomar la otra idea central en la que se sostiene la teoría política de Rancière: la ausencia de fundamentos. Sin embargo, no para hacer de ella una mera imposibilidad de dar fundamento alguno, cuya contraparte es el carácter necesariamente contingente (el oxímoron es buscado) de todo fundamento. Lo cual conduce, en definitiva, a la certeza de la imposibilidad de establecer cualquier tipo de fundamento, no siendo esto más que una inversión especular de aquellas perspectivas que sitúan un elemento positivo como referente para tal certeza³⁸. A la vez que, como dijimos, una completa y total ausencia de fundamentos —que debería incluir a la igualdad según el uso que de ella hace Rancière— llevaría a una apática indiferencia, incapaz de darle una orientación particular a la disrupción del orden (necesariamente policial) presente. Más aún, ni siquiera podría tomar partido por dicha disrupción frente a la reproducción del orden, pues ¿cómo fundar tal toma de partido? Avanzar por este camino conduce, a nuestro entender, a la disolución de la política como acción disruptiva y de la crítica como singular instancia de tal acción que tiene lugar en el ámbito cognoscitivo.

En discusión con esto, para nosotros se trata de plantear la ausencia de un fundamento fijo, que se pretenda *incondicionado* y, como tal, garante para el establecimiento de una *certeza* última sobre lo político (incluyendo en esto a la certeza sobre la imposibilidad de establecer una certeza como fundamento), para sostener en cambio una *incerteza* en los fundamentos que es consecuencia del acogimiento radical y sobrerreflexivo del mentado punto ciego. Semejante incerteza da cuenta de que tal fundamento no escapa a los condicionamientos sociohistóricos, esto es, no sólo que el contenido concreto de ese fundamento, la igualdad por

³⁸ He desarrollado esta cuestión en Gambarotta, 2014, op. cit.

ejemplo, varía en su sentido históricamente, tanto porque varía lo que interpretamos por igualdad, como por la variación del entramado relacional en que se lucha por esa igualdad. También que desde *nuestro punto de vista* socio-históricamente condicionado (y que acoge sobre-reflexivamente ese condicionamiento) no podemos sostener la posibilidad o la imposibilidad últimas de fijar un fundamento para todo tiempo y lugar, sea ontológicamente o bien vía una antropología filosófica. Por eso sostenemos que, antes que mantener la búsqueda de tal fundamento (sea para finalmente hallarlo o bien para certificar la imposibilidad de hacerlo), cabe desarticular el interrogante que esa búsqueda entraña, para preguntarnos en cambio cómo fundar la política y la crítica en nuestro presente, sin caer en las consecuencias a las que llevan cada una de estas dos certezas especularmente inversas. Volvemos a estar así ante la primera de nuestras preguntas.

Para esto resulta clave que al poner en juego la igualdad como momento de nuestros fundamentos se modifique su estatuto. Rancière insinúa este paso al hacer de ella una opinión (con la dificultad ya vista por el uso que le da), vía por la cual pretende no tornarla una verdad, propia de los “grandes relatos” modernos. Frente a ello pretende darle un estatuto cognoscitivo más débil (más *light* si se quiere), pero cognoscitivo al fin, es decir, la mantiene en ese ámbito. A diferencia de esto, nuestra tesis es que resulta necesario radicalizar cualitativamente ese gesto, aprehendiendo a la igualdad no como una instancia dentro del ámbito cognoscitivo, sino con el estatuto de un valor (en el sentido en que Weber trabaja esta noción). Uno más en la pluralidad de cosmovisiones en pugna, que es tan sagrado para nosotros como lo son sus valores para los otros³⁹, acogiendo de esta manera la incerteza no de una ausencia de fundamentos sino de que nuestro fundamento en la igualdad no sea necesariamente el dios al que otros dedican sus libaciones, con el conflicto que esto implica. O bien de que esa igualdad sí sea su fundamento pero tengamos un *desacuerdo* (en el específico sentido en que Rancière utiliza el término) acerca de qué entendemos por igualdad. Valor que, como señala Weber, no resulta fundamentable teóricamente, no hay una verdad que lo sostenga, pero tampoco es una opinión, sino un dios (secular) en el que depositamos nuestra fe o, mejor aún, por el que pascalianamente apostamos en un ámbito de incerteza.

Entre los distintos condicionantes socio-históricos de nuestra perspectiva también se encuentran, entonces, estos valores que impactan incluso en la definición de política que elaboramos en nuestra teoría crítica y reflexiva de lo político. Vía que no lleva al nihilismo rela-

³⁹ “Las ‘cosmovisiones’ jamás pueden ser el producto de un avance en el saber empírico, y que, por lo tanto, los ideales supremos que nos mueven con la máxima fuerza se abren camino, en todas las épocas, sólo en la lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados para otras personas como para nosotros los nuestros” (Weber, M. (1997), “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu: Buenos Aires, pág. 46).

tivista que disuelve la posibilidad de la práctica teórica, pero sí señala y acoge sobrerreflexivamente el que esa definición de política contiene un determinado interés político. Y aquellos interesados por concretarlo, por concretar esa igualdad, encuentran en esta teoría de lo político un momento de la lucha en pos de tal concreción.

Por esta senda se puede sostener esa otredad a la mismidad de la división policial de lo sensible que la igualdad entraña, a través de la cual se dota de una orientación particular a la disrupción que se define como política, incluyendo en esto la orientación de la práctica de producción de conocimiento crítico, en tanto específica modalidad de la acción disruptiva que tiene lugar en el ámbito del conocimiento (sociológico, filosófico o de las ciencias sociales en general). Sin caer por ello en la metapolítica, pues esto no se funda en la certeza que surge de usar a la igualdad como una “opinión” que no puede ser evitada ni siquiera por quien sostiene la opinión desigualitaria, ya que la está presuponiendo y, por ende, le resulta inevitable sostenerla. Antes bien, se funda en la incerteza que surge de sostener a la igualdad como un valor-otro a los hoy dominantes, el cual es tan sagrado para nosotros como lo son sus valores para los otros. No es el único valor y, menos aún, el único válido (pues no tiene sostén teórico) o aquél necesariamente sostenido por todos (incluyendo quienes se le oponen). Lo cual no quita que sea el *nuestro*, la utopía que sostenemos y que orienta nuestras prácticas, incluyendo la de producción de conocimiento.

Bibliografía

- _ De Certeau, M. (2010), *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, México: Universidad Iberoamericana.
- _ Foucault, M. (2002), *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _ Gambarotta, E. (2013) “Estética, (des)politización y algo sobre democracia. Notas en torno a W. Benjamin y J. Rancière”, en *Actas de las X Jornadas de Sociología de la UBA*, Buenos Aires: Depto. de Sociología, FCS-UBA, <http://sociologia.studiobam.com.ar/index.php/mesas/la-teoria-critica-en-la-actualidad-de-las-ciencias-sociales/>
- _ Gambarotta, E. (2014). *Hacia una teoría crítica reflexiva: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu*, Buenos Aires: Prometeo.
- _ Nordmann, C. (2010), *Bourdieu/Rancière. La política entre sociología y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- _ Rancière, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- _ Rancière, J. (2005), *Sobre políticas estéticas*, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- _ Rancière, J., (2007), *El maestro ignorante*, Buenos Aires: Libro del zorzal.
- _ Rancière, J. (2007), *El odio a la democracia*, Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _ Rancière, J., (2009), *El reparto de lo sensible*, Santiago de Chile: LOM.
- _ Rancière, J. (2010), *El espectador emancipado*, Buenos Aires: Manantial.

- _ Rancière. J. (2011), *En los bordes de lo político*, Buenos Aires: La Cebra.
- _ Rancière, J., (2013), *El filósofo y sus pobre*, Buenos Aires: UNGS-INADI.
- _ Rancière, J., (2013), *Aisthesis*, Buenos Aires: Manantial.